



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Ireneusz i przebóstwienie człowieka

Author: Jan Słomka

Citation style: Słomka Jan. (2009). Ireneusz i przebóstwienie człowieka. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" (2009, z. 1, s. 97-104).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. JAN SŁOMKA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

IRENEUSZ I PRZEBÓSTWIENIE CZŁOWIEKA

Berthold Altaner, omawiając naukę św. Ireneusza, pisze: „Odkupienie musi być realne i nie może polegać wyłącznie na udzieleniu wiedzy (gnozy). Realne odkupienie wymaga jednak Boga-człowieka. Chrystus stał się człowiekiem, aby ludzkość została ubóstwiona; to jest zebranie, odnowienie i dopełnienie ludzkości i wszystkiego w Chrystusie (recapitulatio, por. Ef 1.10, AH 3,18,1.7)”¹. A więc Altaner utożsamia Ireneuszowe recapitulatio z ubóstwieniem ludzkości.

Paul Evdokimov w *Prawosławiu* pisze: „św. Atanazy rozwija twierdzenie św. Ireneusza według którego «Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się bogiem». Ta złota reguła patrystyki wschodniej określa całkowicie jej antropologię”². Jako teksty Ireneusza Evdokimov podaje *Adversus haereses*, PG VII, 873. Z całą pewnością Evdokimowowi chodzi o tekst:

Quis est autem alius, qui regnat in domo Jacob sine intermissione in aeternum, nisi Christus Iesus Dominus noster, Filius Dei altissimi, qui per legem et prophetas promisit salutarem suum facturum se omni carni visibilem, ut fieret filius hominis, ad hoc ut et homo fieret Filius Dei?³

Tekst ten zachował się tylko w łacińskim tłumaczeniu.

Nie udało mi się dociec, skąd Evdokimov wziął twierdzenie, że Atanazy odwoływał się do Ireneusza i to do tego właśnie tekstu. W każdym razie sam Atanazy nie wskazuje na Ireneusza. Jednak sposób, w jaki Evdokimow przytacza to powiązanie, wskazuje, że uważa on je za tradycyjne i powszechnie przyjęte.

Lexikon der katholischen Dogmatik pod redakcją W. Beinerta w haśle poświęconym chrystologii podaje tabelkę przedstawiającą historię modeli chrystologicznych do Soboru Chalcedońskiego. Najpierw podaje różne odpowiedzi na pytanie o znaczenie Synostwa Bożego, czyli o to, „ilu jest bogów?”. Podane są trzy linie rozwiązań: Subordinatianismus, Inkarnationschristologie, Modalismus. W środkowej kolumnie na drugiej pozycji czytamy: Irenäus. Gott wird Mensch damit wir Gott werden⁴.

¹ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 192.

² P. Evdokimow, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 100.

³ *Adversus haereses* 3,10,2 tekst wg wydania: Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, Livre III-2, ed. P. Louis Doutreleau, Paris 1974 (Sources Chrétiennes 211).

⁴ *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Hrsg. W. Beinert, Freiburg - Basel - Wien 1988, s. 62.

Czesław Bartnik, omawiając koncepcje zbawienia w starożytności chrześcijańskiej, pisze: „Na przeciwnym krańcu znalazła się teoria przebóstwienia człowieka i w konsekwencji całego stworzenia według zasady św. Ireneusza z Lyonu: «Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem» (AH 3,18,1.7⁵). Istota zbawienia więc polega na tym, że doczesny człowiek staje się w pewnym sensie wiecznym Bogiem”⁶.

Dla kompletności dokumentacji przytoczmy teksty Ireneusza:

AH 3,18,1: „Syn Boży [...] stał się człowiekiem, zjednoczył w sobie rozwój ludzkości, przekazał nam w tym ujęciu zbawienie, abyśmy to, co zgubiliśmy w Adamie, to znaczy istnienie jako obraz i podobieństwo Boże, odzyskali w Chrystusie Jezusie.

AH 3,18,7: Trzeba bowiem było aby „pośrednik między Bogiem a ludźmi” sprowadził obie strony do siebie, ku przyjaźni i zgodzie, dzięki swej zażyłości z obydwojema stronami sprawiając to, że jak Bóg przyjął człowieka, tak człowiek oddał się Bogu. Na jakiej podstawie moglibyśmy być uczestnikami Jego przybrania za synów, gdybyśmy dzięki Synowi nie otrzymali od Niego owej wspólnoty, która nas z Nim łączy, gdyby Jego Słowo nie połączyło nas z Nim, gdy stało się ciałem”⁷.

Te cztery przykłady publikacji pochodzących z różnych środowisk teologicznych, ale bardzo istotnych dla współczesnej teologii, wystarczająco pokazują, jak bardzo twierdzenie, że to Ireneusz jest twórcą nauki i sformułowania o „przebóstwieniu” jako ostatecznym celu zbawienia, jest rozpowszechnione w dzisiejszej teologii. Nie ma potrzeby dodawać, że te pozycje są cytowane w niezliczonych innych opracowaniach teologicznych. W teologicznych pozycjach w j. polskim twierdzenie o Ireneuszu jako teologu przebóstwienia jest wręcz dominujące.

Jednak w równie poważnej pozycji nauka Ireneusza została przedstawiona zupełnie inaczej. Otóż Johannes Quasten w swoim podręczniku patrologii, omawiając soteriologię Ireneusza, pisze, że jest ona fundamentem jego nauki. Zbawienie, jakie przyniósł Syn Boży, uwolniło człowieka z niewoli szatana, grzechu, śmierci. Poza tym cała ludzkość została zrekapitulowana w Chrystusie. Jednak Quasten podkreśla, że Ireneusz unika w tym kontekście słowa „ubóstwienie” (*theopoiesis*). Używa określeń „być zjednoczonym z Bogiem”, „należać do Boga”, „uczestniczyć w chwale Bożej”. Dalej Quasten stwierdza, że Ireneusz troszczy się, by nie unicestwić granicy między Bogiem a człowiekiem, jak to było powszechne w religiach pogańskich i w herezjach gnostyckich⁸. Należy zatem zapytać, w jakim stopniu twierdzenie, że to Ireneusz jest ojcem nauki o przebóstwieniu człowieka, jest uzasadnione.

Po pierwsze, jak zauważył Quasten, Ireneusz ani razu nie używa pojęcia *theopoiesis* czy *theosis*. A więc, jeżeli chodzi o słowa, to Evdokimov i wszyscy, którzy przypisują Ireneuszowi ideę przebóstwienia po prostu nie mają racji. Ale wszystkie

⁵ A więc te same, które podał Altaner.

⁶ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 718.

⁷ Tłum. W. Myszor, *Chwała Boga żyjący człowiek*, Kraków 1999, s. 57, 59.

⁸ J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Casale 1980, s. 277.

cztery przytoczone świadectwa jednak nie koncentrują się na samym użyciu słowa, ale na pewnej bardzo wyrazistej idei. Przypisują one Ireneuszowi autorstwo koncepcji zbawienia, która faktycznie zdominowała teologię wschodnią i której centrum jest idea theosis, przebóstwienia.

Trzeba więc zapytać, czy może na poziomie idei, treści teologicznej, faktycznie można uznać Ireneusza za teologa przebóstwienia. Czy można Ireneusza nazwać teologiem przebóstwienia *ante litteram*?

Najpierw przypomnijmy pokrótce główne twierdzenia teologii przebóstwienia. Według tejże teologii, ostatecznym kresem zbawienia ma być przemiana natury ludzkiej – *fisis* – na wzór natury boskiej. Przy czym pojęcie natura – *fisis* – ma w antropologii dominujących nurtów teologii wschodniej konkretne znaczenie. Otóż natura ludzka jest duchowa i to właśnie ta duchowa natura ludzka jest obrazem Boga, a ma stać się jego podobieństwem. Przy czym natura boska jest jedna. Troistość osób Bożych jest wyrażona przez pojęcie hipostaza: w Bogu są trzy hipostazy. Natura jednak nie jest tożsama z istotą – *ousia* – Boga. Istota Boga jest całkowicie niepoznawalna. Poznawalne w jakimś stopniu są hipostazy i natura, właśnie dzięki temu, że natura ludzka jest obrazem Boga, a dokładniej – natury Boga.

Podstawowy obraz, jakiego używa teologia wschodnia dla wyrażania tej prawdy, to obraz żelaza i ognia. Natura ludzka to żelazo, natura boska to ogień. Żelazo rozpalone w ogniu rozżarza się i przejmuje w siebie coś z natury ognia, ale nadal pozostaje żelazem, tyle że rozżarzonym. Ta koncepcja zbawienia jako przebóstwienia jest oparta na antropologii aleksandryjskiej pojmującej człowieka przede wszystkim jako duszę umieszczoną w ciele. To właśnie dusza rozumna w decydującym stopniu stanowi, jak to już wspomnieliśmy wyżej, o naturze człowieka, to ona, jako ośrodek wolnej woli i rozumu może zwrócić się w dół, ku cielesności albo w górę ku duchowi. W ramach takiej antropologii wcielenie jest pojmowane przede wszystkim jako zjednoczenie Słowa z naturą duchową człowieka, a dopiero poprzez nią z ciałem ludzkim. Właśnie poprzez Wcielenie dokonało się zbawienie człowieka. To zbawienie jest pojmowane jako uleczenie natury ludzkiej, które dokonało się przez dotknięcie natury boskiej. Ale uleczenia potrzebuje przede wszystkim dusza, zepsuta, skażona przez grzech. To dusza stanowi naturę człowieka i właśnie dusza – obraz Boga – ma się przemieniać, czyli zostać przebóstwioną. Zbawienie człowieka to przede wszystkim *salus animae*. Dopiero dzięki temu zbawieniu duszy również i ciało człowieka zostanie zbawione, przemienione.

Po tym wprowadzeniu przyjrzyjmy się ponownie twierdzeniu Evdokimowa. Jak już zauważyliśmy, niewątpliwie przytacza on dobrze ugruntowaną w tradycji wschodniej tradycję. Sposób wypowiedzenia tej opinii wskazuje, że traktuje on ją jako prawdę oczywistą. Do tego kluczowe twierdzenie przytacza już przekształcone, a nie takie, jakie znajdujemy u Atanazego⁹. U Atanazego czytamy: „Słowo Boże się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni”. Michał Wojciechowski, tłumacz

⁹ *O wcieleniu Słowa*, 54,3; Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum., wstęp i oprac. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 73.

traktatu Atanazego, pisze, że to sławne twierdzenie Atanazego bywa cytowane w nieco innej formie: „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek stał się bogiem”. Wojciechowski komentuje różnicę między tymi stwierdzeniami: otóż pomijając nawet zmiany gramatyczne, parafraza ta jest niezbyt ścisła co do treści. W oryginalnym twierdzeniu Atanazego między dwoma orzeczeniami nie ma tego rodzaju ścisłej symetrii, jaka pojawiła się w jego parafrazie. U Atanazego czytamy, że Słowo istotnie stało się człowiekiem, uczłowieczyło się, *enenthropesen*, żebyśmy zostali ubóstwieni – *theopoiesomen*: tu czasownik jest taki, jak przy kwestii uznawania ludzi za bogów w religii pogańskiej, nie chodzi więc o to, by człowiek „stał się bogiem”, lecz by tak jak taki „bóg” został wyniesiony pod względem godności¹⁰. A więc Evdokimov, omawiając antropologię chrześcijaństwa wschodniego, przytacza formułę już przetworzoną, przeinterpretowaną przez późniejszych teologów, a nie źródłową formułę Atanazego. I zapewne zgodnie z ze znaną sobie tradycją wskazuje na Ireneusza, jako jej autora. W jakim stopniu uprawnione jest takie twierdzenie?

Najpierw wskaźmy na znaczące podobieństwo między Ireneuszem a Atanazym i późniejszymi teologami przebóstwienia. Otóż Ireneuszowa koncepcja zbawienia w centrum ma Wcielenie, a nie krzyż, jest więc inkarnacyjna. Jest to istotna innowacja Ireneusza w porównaniu z tradycją, do której go zaliczamy, a więc tradycją małoazjatycką. Meliton z Sardes w *Homilii paschalnej* przedstawia hymn na cześć zbawienia, jakie przyniosła nam śmierć Chrystusa na krzyżu. To właśnie ta śmierć była zwycięstwem nad szatanem, który więził człowieka. W ten sposób człowiek został uwolniony z niewoli szatańskiej. Tekst Melitona można uznać za reprezentatywny dla tradycji azjatyckiej. Nieco inaczej przedstawia tę sprawę Justyn, który w swojej teologii duży nacisk kładzie na Wcielenie. Ale i on, pisząc o zbawieniu, podąża raczej za tradycją azjatycką. Tradycja ta przedstawiała zbawienie jako wyzwolenie i nie zajmowała się problemem przemiany natury ludzkiej, jaka dokonała się dzięki zbawieniu. Co prawda taka idea pojawia się już u św. Pawła i jakoś jest obecna u Ignacego czy Teofila Antiocheńskiego¹¹, ale to Ireneusz faktycznie jako pierwszy poważnie podejmuje ten temat. A więc można by wskazywać na niego jako ojca idei „prebóstwienia”. Na takim poziomie refleksji teologicznej wskazanie Ireneusza jako źródła dla Atanazego wydaje się uzasadnione.

Jednak różnice między Ireneuszem a teologami przebóstwienia są bardzo istotne. Otóż koncepcja zbawienia, rekapitulacji, jaką prezentuje Ireneusz, jest oparta na zupełnie innej antropologii niż aleksandryjska. Najlepiej chyba przedstawił to A. Orbe¹². Według Ireneusza w odróżnieniu od wszystkich innych stworzeń, także aniołów, człowiek został ulepiony z dziewiczej ziemi „rękami” Boga – Synem i Duchem, na obraz i podobieństwo Boga. Człowiek to znaczy ciało. Człowiek-ciało jest obrazem i podobieństwem Boga. Nie są stworzeni na obraz Boga aniołowie – istoty niecielesne. Adam zapowiada w swoim ciełe dwie doskonałości

¹⁰ M. Wojciechowski, przyp. 237. w: *O wcieleniu Słowa...*, s. 73.

¹¹ Zob. B. Studer, *Divinizzazione*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* [dalej: DPAC], red. A. di Berardino, Casale Monferrato 1983, c. 995, 996.

¹² A. Orbe, *Ireneo*, w: DPAC, c. 1806-1816.

Chrystusa: personalną – Słowo stało się ciałem¹³ i naturalną – ciało przydziało się w Ducha. Ich synteza to *anthropos* bosko doskonały w ciele chwalebnym Chrystusa (AH 4,20,20). Historia to proces wynoszenia materii stworzonej do godności Ciała, którym stał się Bóg. Dokonuje się to poprzez fizyczną wspólnotę z Duchem Ojca. Tu nie wystarcza stworzenie początkowe. Ciało jest bowiem niezdolne do życia według Ducha Ojca. Potrzebne jest ciągle stwarzanie (*plasis*) dokonywane tymi samymi Rękoma, które ukształtowały Adama: przez Ducha Ojca działającego prorocko w Starym Testamencie, przygotowującego ciało, aby stało się zdolne do przyjęcia w pełni czasów Słowa – Syna Bożego. Spiritus adoptionis, Duch Syna uwielbionego w ciele, w Nowym Testamencie kontynuuje formowanie ciała, aby mogło ono, na końcu czasów przyjąć pełnię Ducha Ojca i wejść w pełną wspólnotę ze Stworzycielem.

Według Mt 11,27, nikt nie osiąga zbawienia – bezpośredniego oglądania Ojca – inaczej, jak tylko przez pośrednictwo Syna. Tak samo Syn nie dokonuje skutecznie zbawienia, jeżeli się nie wcielił. Również nie wystarczy Wcielenie Słowa dla zbawienia jego braci, jeśli On nie zostanie ubóstwiony w swoim ciele, poprzez jedność w Duchu (czyli życiu bożym) ze Stworzycielem. Tylko wtedy, czyli tylko, jeżeli On jest uwielbiony chwałą, jaką miał przed stworzeniem świata, to samo ciało – *caro gloriosa* – które jawiło się przed oczyma Stworzyciela jako archetyp Adama, staje się początkiem – przez rozlanie jego Ducha – ubóstwienia człowieka i jest ustanowione Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, między Bogiem – Duchem a *homo caro*. Jako ten, który otrzymuje *secundum carnem* od Ojca Ducha, którego potem udziela ciału ludzi, swoich braci, prowadząc ich na boskie wysokości swojego własnego życia. Istotą Ireneuszowej soteriologii jest więc *salus carnis* – podstawowy owoc pośrednictwa Chrystusa. Według Ireneusza, *salus spiritus* nie ma wielkiego sensu. To człowiek – *caro* jest przedmiotem działania Ducha.

Także *salus animae* nie jest istotą zbawienia. To dzięki zbawieniu ciała zostaje zbawiona także dusza ludzka, jako że człowiek jest ciałem posiadającym duszę. A więc to ciało zostaje ubóstwione, jeżeli już chcemy użyć tego terminu – obcego Ireneuszowi. Powtórzmy: podmiot – ciało w swej naturze diametralnie różny od duchowej natury Boga, nadaje podstawowy sens słowu „ubóstwienie”, jeżeli takie słowo chcemy zastosować do soteriologii Ireneusza. Z tego wynika, że podstawowa różnica natur trwa na zawsze, całkowita odrębność natur nie zostaje zniesiona. A więc Ireneuszowe słowa opisujące stan człowieka zbawionego: wspólnota, jedność wyniesienie do chwały, udoskonalenie lepiej oddają jego ideę. Należy dodać, że, jak to podkreśla Quasten, Ireneusz jest bardzo wyczulony, aby wyrażenie i jednoznacznie odróżniać naturę ludzką od natury boskiej. Ta wrażliwość była spotęgowana jego polemiką z gnostykami, którzy chętnie uznawali jedność tychże natur i przypisywali człowiekowi, przynajmniej niektórym ludziom – pneumatykom –, posiadanie części natury boskiej. Natomiast tradycja aleksandryjska nie była na tym punkcie tak wrażliwa – nie rysowała tak ostrej granicy między naturą

¹³ Przypomnijmy, że to właśnie Ireneusz jako pierwszy użył słowa *sarkosis*.

boską a duchową naturą człowieka. Dlatego mogła używać słowa przebóstwienie i nadawać mu „mocne” znaczenie. A więc, powtórzmy, można znaleźć pewną ciągłość między soteriologią Ireneusza i Atanazego. Ale, nawet jeżeli młody Atanazy¹⁴ czytał i inspirował się tekstami Ireneusza o zbawieniu, to pojmował je w ramach zupełnie innej antropologii. Jednak jeszcze jego określenie *theopoiesis*, można interpretować w duchu „uwielbienia”, „osiągnięcia chwały boskiej”. Dalsza ewolucja formuły atanazjańskiej wpisała ją ostatecznie w antropologię duchową, zupełnie odmienną od Ireneuszowej.

Evdokimov traktuje regułę „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem” jako „złotą zasadę antropologii prawosławnej”, a więc traktuje pojęcie przebóstwienia bardzo szeroko, jako przemianę natury ludzkiej na wzór natury boskiej. Łączy ją ze stwierdzeniem z Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka na obraz Boży (Rdz 1,27). Właściwie ta reguła jest dla Ewdokimowa tylko komentarzem do zdania biblijnego. Podkreśla on, że funkcjonuje ona w ramach różnych systemów, a więc traktuje ją jako zwornik refleksji Ojców niezależnie od tego, z jakich tradycji filozoficznych korzystają. W takim ujęciu różnice między Ireneuszem a np. Orygenesem czy Grzegorzem z Nyssy, czy nawet Pseudo-Dionizym są wtórne wobec jedności wyrażonej w formule. Ewdokimow wskazuje więc na to, co jest podstawową ideą soteriologii i eschatologii wschodniej – skoncentrowanie na zbawczym znaczeniu Wcielenia i na przemianie natury człowieka na wzór natury boskiej. Najbardziej istotnym elementem tej przemiany jest otrzymanie przez naturę człowieka daru nieśmiertelności czy niezniszczalności, przemiana natury stworzonej, zmiennej, a więc niszczałnej, śmiertelnej, na naturę niezniszczalną, nieśmiertelną, uczestnictwo w nieśmiertelności natury Boskiej.

Jednak, gdy studiujemy historię teologii, nie sposób nie zauważyć, że sama idea przebóstwienia została opracowana szeroko dopiero przez Grzegorza z Nyssy i potem – jako *theosis* – Pseudo-Dionizego¹⁵. Rozwinęła się w ramach zupełnie odmiennej od ireneuszowej koncepcji człowieka i natury ludzkiej. W tej postaci dominuje ona w teologii wschodniej i właśnie w tej postaci bywa powszechnie rozumiana w naszej teologii.

A więc przy skrótowych, czy nawet tabelarycznych wzmiankach lepiej nie podawać, że Ireneusz pisał o przebóstwieniu człowieka. Taka kategoryzacja wprowadza więcej zamieszania niż wyjaśnia. Wszak nie podaje się, że Ignacy czy Teofil Antiocheński pisali o przebóstwieniu człowieka, choć są u nich jakoś obecne takie

¹⁴ Atanazy, gdy pisał *O wcieleniu Słowa*, miał około 23 lata.

¹⁵ Natomiast, jak twierdzą T. Špidlik i I. Gargano, sam termin „prebóstwienie” do słownictwa chrześcijańskiego wprowadził Klemens Aleksandryjski (T. Špidlik, I. Gargano, *Duchowość ojców greckich i wschodnich*, tłum. J. Dembska, Kraków 1997, s.44. Podane jest tam zdanie z *Kobierców*: „Słowo Boga stało się człowiekiem, ażebyś ty mógł zrozumieć, że człowiek może stać się Bogiem” – Kob 2,130,2. Niestety, podana lokalizacja jest błędna i nie udało mi się ostatecznie ustalić poprawnej lokalizacji cytatu. Jednak Klemens używa wielokrotnie podobnych pojęć. Np. w Kob 6,15,125 jest mowa o tych, „którzy są wyniesieni do bytu boskiego” – *theopoioumenois*, tłum. pol. , t. 2, s. 188). Początkowo, według Špidlika i Gargano, termin ten przyjmowany był podejrzliwie.

idee, a ten drugi używał określeń znacznie bliższych tytułowemu niż Ireneusz¹⁶. Niewątpliwie Ireneusz jest wielkim teologiem Wcielenia i jako pierwszy tak gruntownie przemyślał i przedstawił zbawcze znaczenie Wcielenia. To jednak nie jest tożsame z teologią przebóstwienia. Z jednej strony sama koncepcja zbawienia jako przemiany natury ludzkiej na wzór natury boskiej pojawiła się już wcześniej. Ireneusz jest kolejnym, choć bardzo znaczącym jej reprezentantem. Natomiast z drugiej strony, teologia przebóstwienia wraz z szerokim użyciem pojęć *thoposis*, *theosis* pojawiła się na dobre dopiero w IV w. i jako fundament przyjęła antropologię zupełnie odmienną od antropologii Ireneusza.

Jak się wydaje, w krótkich prezentacjach soteriologicznej myśli Ireneusza najlepiej pozostać przy sformułowaniach analogicznych do tych, jakie znajdujemy u J. Quastena. Zasada, by omawiając myśl jakiegoś ojca, możliwie wiele posługiwać się jego własnymi sformułowaniami i możliwie unikać pojęć, których tenże ojciec unikał, w tym przypadku wydaje się być szczególnie istotna. Przede wszystkim nie należy w prezentacjach koncepcji teologicznych przypisywać Ireneuszowi pojęcia, którego nie użył – przebóstwienie. Niewątpliwie jest on wielkim przedstawicielem soteriologii skoncentrowanej na wcieleniu, ale łączenie go z tradycją Orygenesza, Atanazego, kapadocką i Pseudo-Dionizego jest bardzo mylące. Trzeba go zawsze omawiać osobno i uwzględniać jego antropologię tak bardzo odmienną od antropologii aleksandryjsko-kapadockiej.

Wracając do przytoczonych cytatów z literatury teologicznej, z tych tekstów wyjątkowo niefortunna jest, według mnie, informacja o teologii Ireneusza w tabelce Beinerta. Po pierwsze, opatruje Ireneusza tekstem, jakiego on nie napisał. Co prawda nie używa słowa „przebóstwienie”, ale przekształca formułę Ireneusza w duchu całkowicie przeciwnym ireneuszowej teologii. Dla Ireneusza „stać się synem Bożym” to stwierdzenie diametralnie różne od: „stać się bogiem”. To drugie stwierdzenie było dla niego, z powodów, które tu przedstawiliśmy, zupełnie obce, a można sądzić, że także zupełnie nie do zaakceptowania. Następnie, sama formuła należy raczej do antropologii teologicznej i soteriologii, a nie do problematyki chrystologicznej, w ramach której podaje ją Beinert. Czesław Bartnik, jak można sądzić, podał według wzoru znalezionej u Altanera oraz podanej w słowniku Beinerta.

IRENAEUS AND THE DEIFICATION OF MAN

S u m m a r y

Works by B. Altaner, P. Evdokimov, W. Beinert, Cz. Bartnik and many others refer to Irenaeus' teaching on salvation as the deification of man. However, as Irenaeus himself never used the word "deification", a question arises whether the statement is legitimate.

¹⁶ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* 2,24,6: „człowiek nazwany Bogiem”; 2,27,3: „człowiek może stać się jakby Bogiem”; cyt. za *Pierwsi apologetci greccy*, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004.

On the one hand, Irenaeus is, indeed, the first theologian who took up a comprehensive reflection on the interrelation between incarnation and salvation, and he perceived salvation as a transformation of the whole human nature, not only as the gift of liberation from sin and resurrection granted to man. Yet, the very concept of deification (*theopoiesis*, *theosis*) was developed by the Alexandrian theological circles, while Irenaeus belonged to the Asian tradition, whose philosophical and theological assumptions were essentially different. Irenaeus perceived man as primarily the flesh: human nature is carnal, and only as such it is endowed with mind and spirit. The Alexandrians regarded human nature as spiritual. Thus, to Irenaeus, salvation is mainly *salus carnis*, while the Alexandrians saw salvation as *salus animae*. When Irenaeus wrote about man who was to become a son of God, he meant the community between man and God, and not a promise of unification of their natures. The idea of *theosis*, on the other hand, assumes that human nature (which is spiritual) is transformed to become like God's, coming ever closer and finally uniting with it.

That is why publications on the history of theology, and especially soteriology, should not ascribe the idea of deification to Irenaeus. Presenting Irenaeus' teaching in that way creates confusion rather than explains his thoughts.